

道綽禪師の聖淨二門判について

佐藤 健

(一)

道綽（五六二～六四五）における仏教觀の基調は、教法が時機に相應するところにあつた。曇鸞も道綽も仏教をただ学解理論の対象とはせず、現実の人間の救済されるべき実践的な宗教とし、自己の機を痛烈に反省し、機と教法が相應して初めて修行も可能になると確信した。こうした態度は三階教の信行とも一致する態度であつて、いわば北地仏教の根本的性格ともいえるものである。

仏の所説の法と所修の行とは、いうまでもなく仏道実践者の素質、能力を考慮した適応を必須の条件とする。したがつて機は法と行との内容をも規定し、仏教は機と法と行との關係において統合することができる。仏教が人に対する教えであるとするなら、その対象としての人の機は、仏教学の中核的な問題といえる。一般に仏教は「対機說法」であるといわれ、また「応病与藥的說法」とされる。したがつて經典においても機に対して細心の注意がはられ、随所に閑説されている。しかし中国において機の自覺が、その教学の上に重要な地位を占めるのは隋唐時代になってからで、しかも淨土教と三階教においてそれは顕著である。

隋代仏教界の三大思想家として、法華教学の智顗と三論の吉藏、地論の慧遠を挙げることができる。彼らがあつかうのはいずれも仏教学中の最高位を標榜する經論であるから、これらの法に適應する機はもとより最優秀でなくてはならなかつた。智顗は円頓の妙機を標榜し、慧遠は頓悟の菩薩を説き、吉藏は大乘人中でも有所得大乘を斥けて方広を主張した。しかし彼らは概して機教の相關關係については、あまり深く追求しなかつたし、機の本質については多くを論じていない。いわば形式的な教相分別の域をでないのである。

これに対して、道綽は淨土往生こそが末代の凡夫に最適なる教法と確く信じ、法の優劣を問題とせず、必ず機を標準として法の適否を判定し、もつぱら機と教との相應を力説した。機教相應は現実の自己をいかにするかという点から出発し、ことに現在末法という述懐とあいまって著しく高潮するのである。それはまさに機の宗教的な自覺とでもいうことができる。以下道綽における聖淨二門判を中心に道綽の機教相應、時機相應説の意義と、時と機の宗教的自覺の成立過程を『安樂集』を通して考察することにより、聖淨二門判の特異性を明らかにしたい。

(二)

道綽は現在を末法時と見定め、この時代觀に立脚して、教法を頂戴し実践するにあたって、特に時と機とが相応しなければならぬと説いた。そして彼は独自に佛の教法を、聖道門と淨土門の二門に分判し、今時、末法時においてはただ淨土の法門のみ通入することのできる唯一の道であると主張するのである。

この教法の時機相応について、彼は『安樂集』第一大門に、

明_レ教興所_レ由約_レ時被_レ機勸歸_ニ淨土者、若教赴_ニ時機_一易_レ修易_レ

悟、若機教時乖難_レ修難_レ入。(淨全一、六七三、下)

と、機教時の相応をまづ先に要求するのである。つまり仏道を修道実践しようとするものは、まづ時と機をよく觀察しなければならないことを示すものである。

この経証として彼は「正法念經云」として

行者一心求_レ道時、常當_レ觀_ニ察時方便_一。若不_レ得_レ時無_ニ方便_一。

是名爲_レ失、不_レ名_レ利。何者如_レ攢_ニ涇木_一以_レ求_ニ火火不_レ可_レ得、

非_レ時故、若折_ニ乾薪_一以_レ覓_ニ火火不_レ可_レ得、無_レ智故。

(淨全一、六七三、下)

のとべている。③ 仏教の修行にはその時が、いかなる時であるかを觀察することが必要であり、この用意を欠くときは、まったく無益となるという経文を示している。この方便というのは、時と機に即応してはたらく、大慈悲の活動をいうもので、時と機に応じて自由に変応してはたらく真知を指すものであるといえる。

このように道綽は、時と機の相応をもって教法の主體的把握をなし、淨土往生を時機相応の教法という観点より力説するのである。教法それ自体は普遍的に時と教の相応を説くものにほかならないであろうが、道綽がその教法を体験を通して主體的に把握したところに、時機相応説の意義を認めようとするものである。

それでは道綽における時機の主體的把握とはいかなるものであろうか。

まず道綽において時の主體的把握の基盤となるのは、なんといつても「現在末法」という、末法到来の意識の確立であるといえる。

末法思想は、釈尊の滅後五〇〇年間は、仏教が正しく理解され実践される「正法」の時代がつづくが、その後には、法に対する理解も実践も次第に本義よりはずれ正法に似た「相似の法」の行なわれる「像法」の時代になる。この時代は仏法に対する正しい理解がされず実践からはずれて教義解釈に偏向が生じ、固執対立が生じるのみならず、教団も腐敗墮落して、沙門は衣、食、住に執着し、部派の利益や自己の利益のみにとらわれて、仏教が全人類の教えであることを忘れるのみならず、外部よりは反仏教的な運動も起るし、さらに悪王や侵入蛮族による仏教破壊もおこるといった時代である。そしてやがて正法につぐ像法の仏教も一〇〇〇年にして滅び、最悪の末法をむかえるというのが末法思想である。④ こうした仏教の三時という歴史觀は仏滅後の仏教徒の自粛を要請する意味において、多くの大乗仏教經典に説かれている。中国では北周武帝の廃仏⑤(五七四―五七七)を契機として、仏法滅亡の自覚が深刻にうながされたと考えられる。

道綽が生まれた北斉の都では、五五六年に北インドより、エフタル族の仏教迫害により逃亡してきたという那連提耶舍(五一六〜六一六)が新しい經典を訳出したが、その中でも『大悲經』『大集月藏經』等には、特に仏教の衰頹、時代の悪化、そして仏教の滅尽を強く説き當時の北斉仏教界に与えた影響は大きい。

こういった經典の訳出とあいまって、北周武帝の廃仏が行われ、またインドにおける仏教迫害の悲惨な事実を知った仏道求法者は、やがて像法時代の終結に予想される末法時代の到来を自覚しなければならなかった。事実、法上(四九三〜五八〇)は釈尊の入滅を、周夷王一四年庚辰、すなわち紀元前八九〇年に設定している。この入滅説より算定すれば隋の大業七年(六一二)が仏滅一五〇一年にあたり『大集月藏經』で説く、正像一五〇〇年説に従えば、大業七年以後は末法の時代になる。

道綽における末法意識は、こういった北斉仏教界のもった末法思想に基因するものといえる。道綽が『安樂集』第三大門に聖淨二門を明し、

大集月藏經云。我末法時中億億衆生、起行修_レ道未_レ有_二一人得_一者。當今末法、現是五濁惡世。(淨全一、六九三、上)

と、「當今末法」という自覚に道綽自身がたつていたことからすれば、『大集月藏經』の説く、五固の五百年説を『大乘同性經』に説く正法、像法、末法という三時説^⑪にあてはめて、「當今末法」という意識を深めたものと推測することができる。彼が第一大門に阿弥陀仏の淨土が報土なることを明すのにこの『大乘同性經』を経証としている

ことからすれば『大集月藏經』と『大乘同性經』との関連づけも、まったく根拠のないこととはいえない。先に少しのべたように、もし道綽が法上の仏滅年代説をとるとすれば、道綽五〇歳の時に末法に入ったことになる。道綽が六大徳の一人に法上を挙げていることからすれば、法上の仏滅説によったとも考えられる。

この『大集月藏經』が特に中国において、仏道修業者に影響をあたえたと思われるのは「分布閭浮提品」と「法滅尽品」とであり、前品には後にのべるが五堅固説、後品には法滅思想が示され、末法到来を示唆しているが、『大乘同性經』のような三時説は明らかではない。また道綽が第五大門に、念仏三昧の行徳を明かすのに『大悲經』の文を引いていることからすれば『大悲經』の説く末法觀の影響もうけているかもしれない。

また道綽自身が北周廃仏の体験者であるだけでなく、北斉、隋、唐という三代の政權の交替を体験している。さらに当時、天災、地変も頻発したことを歴史書は伝えている。これらのことも彼をして、まさに末法との意識を身をもって体得させたものであろう。

しかし彼が現在を規定するのに経証として提示する經典は、やはり『大集月藏經』である。すなわち第一大門に「大集月藏經云」として、

仏滅度後第一百五百年、我諸弟子學_レ慧得_二堅固_一。第二五百年、學_レ定得_二堅固_一。第三五百年、學_二多聞讀誦_一得_二堅固_一。第四五百年、造_二立塔寺_一修_レ福懺悔得_二堅固_一。第五五百年、白法隱滯多有_二諍訟_一。微有_二善法_一得_二堅固_一。(淨全一、六七三、下)

と、のべている。この引用文で注意を要するのは、第四の五百年、第五の五百年における「修福懺悔」と「善法」という言葉である。これらの言葉は、『大集月藏経』の本文にはなく、おそらく道綽が新たに付け加えたものと思われる。善法はともかく彼が經典にない「修福懺悔」という言葉を第四の五百年の文に挿入した背景には、この五固の五百年説を、単に仏教の衰退を示す歴史観として彼が受けとめたのではなく、そこには凡夫としての時機に関する深い省察による、自責の念のあったことを知ることができる。こうした態度は道綽の教えをうけつぎ、『安樂集』を再編成したとされる迦才の『浄土論』においても同様である。『浄土論』の第一、第八、第九章には、「修福懺悔」「懺悔念仏」「発菩提心慚愧懺悔」というように、懺悔という言葉がしきりにのべられている。

慧を学んで堅固なるを得る第一の五百年も定を学んで堅固なるを得る第二の五百年も多聞讀誦を学んで堅固なるを得る第三の五百年も、みなすでに過ぎ去って、今はまさしく塔寺を造立し、ただひたすらに修福懺悔して堅固なるを得る第四の五百年である。定慧という無相の善根を修めて、煩惱を断つということはとてもできずわずかに伽藍を建立するという有相の福德を修して、自身の罪障を慚愧懺悔することだけが、われわれに残された唯一の道となったのである。

道綽は『大集月藏経』の説く五五百年の経過を正確に認識し、しかもそれを自己の問題として内的反省を加え、主体的に現在を生きる人を次のように規定するのである。

計今時衆生即當「佛去」世後第四五百年^①。正是懺悔修福^②。

佛名號^③時者。若一念稱^④阿弥陀仏^⑤、即能除^⑥卻八十億劫生死之罪^⑦。一念既爾、況修^⑧常念^⑨即是恆懺悔人也。

(浄全二、六七四、上)

といい、今はまさしく仏滅後一五〇〇年を経過した、第四の五百年である。次の第五の五百年には、白法隱滞して多く諍訟が起るとある。この第五の五百年という危機を目前にして、今こそ仏道修業者にとつては最後の時であると自覚したのである。曇鸞は単に「無仏の時」といった。曇鸞は「無仏の時」が好時より悪時へ向つて漸進的に墮落するかどうかは考えなかった。しかし道綽においては、まさに瀬戸際に立っているのである。この「恆懺悔の人」という「人」の規定は、彼自身の求道の過程において体験されたものかも知れない。それを彼は教法の衰退を段階的に示す、五五百年の第四の五百年において懺悔の功が仏により認められていると説くのである。懺悔法は、仏教一般に説くところであるが、彼はこの懺悔を新たな体験として、今の人は、常に懺悔の生活(実践)を忘れてはならぬと警告する。しかもそれは単なる客観的な人の規定ではなく、主体的に自覚された自己への叱咤でもあるといえる。^⑩

道綽を信憑した迦才もその著『浄土論』に『大集月藏経』の五固説を引用して、

今^⑪是第四五百年餘。既無定慧之分。唯須修福懺悔。

とのべ、道綽と同じように、今時の仏道実践者は、菩提に趣向すべき定慧の分別もなくなつた懺悔念仏すべき時に遭遇したとの見解に立っている。迦才は「無定慧分」といっているが、『安樂集』にはこの言葉

はみあたらない。道綽は定慧と称名との關係を

寔由^ニ衆生去^リ聖遙遠、機解浮淺暗鈍^ニ故也（淨全一、六七四、上）

といい、聖を去ることが近ければ修定、修慧が正學となり稱名は兼學であるが、聖を去ることすでに遠ければ、稱名が正學となり、定慧學は兼學となるのとべている。つまりここでも明らかに時の経過に対する痛切な自覺と、機が時に左右されることに對する確固たる信念を表明している。しかし道綽においては、たとえ第四の五百年といつても、定慧は兼として存続している。この点、迦才における「自知無定慧分」の表明は、その自覺において一層深く徹底しているといえる。道綽よりやや先輩にあたり彼と同様に末法意識を強調し、時機相應の法を主張した人物に三階教の信行がある。彼は『大集經』の五五百年說に基準を求め、三階佛法を説いた。そして彼も第三階の機根に相應した行法として普法普行をすすめるが、「対根七法」「無尽共法」「七階礼懺」などを説いている。「七階礼懺」とは昼夜六時に行ずる礼拜と懺悔法であつて彼も懺悔を主要なものとしている点では同様である。^{①7}

また道綽をして「浮淺暗鈍」と言わしめたものは、真如法性をさることに対して、今時、凡夫の認識能力の浮淺暗鈍なることをいうもので、人間相互間におけるような能力の深淺、世間的明暗をいうものではない。

彼はまた第三大門に聖淨二門を分判して今時の凡夫が聖道を修することの困難な理由を二つあげている。つまり、

一由^テ去^リ大聖^ニ遙遠^ト。二由^テ理深解微^ト。（淨全一、六九三、上）

というものである。

道綽禪師の聖淨二門判について

この「理深解微」は、さとるべき真理は高遠深妙であるのに、さとうとする今時の人の知解は微劣であり、淺薄であることをいうものである。道綽は「去大聖遙遠」と「理深解微」とを一応切り離して、二理由としているが「去大聖遙遠」というのは、人格仏としての釈尊在世時における教化力の断絶の自覺、しかも、正法、像法を経過した末法到來時の自覺より「理深解微」と体認されたもので、両者は相対的に認識されるものといえる。

以上、教法の時機相應ということについてとくに道綽における時の自覺、つまり今時の把握を中心にしてきた。つぎに機を中心にして道綽の見解を考察してみよう。

(三)

道綽の凡夫觀について広く考察してみれば、彼は第一大門において、今此無量壽國是其報淨土。由^ニ佛願^ニ故、乃該^ニ通上下^ニ致^{シテ}令^ニ凡夫之善^ニ立得^ニ往生^ニ。（淨全一、六七八、上）

とのべ。阿弥陀仏の淨土は凡夫、聖者通往の淨土であるという見解を示している。しかし彼によれば、その土が凡聖通往の淨土であるといつても、機類によつてまったく差別を設けないというのではない。つぎに問答を設けて、無相善を修して生を得るのか、また凡夫の有相善も生を得ることが可能であるかという問をおこし、

凡夫智淺多依^リ相求決得^ニ往生^ニ。然以^テ相善力微^ト但生^ニ相土^ニ唯觀^ニ報化佛^ニ也。（淨全一、六七八、上）

と、答えている。この見解よりすれば、聖者は無相善を修することに

よって報土に往生するが、凡夫は有相善によつて相土に生ずとしている。道綽は浄土を凡聖通往のものであると明しながらも、その凡聖通往の浄土を修相によつて一応分別して考え、凡夫の往生する浄土をすぐに報土とせず、相土とし、それは凡夫の有相善は力微であるからとしている。このことは裏を返せば聖者の往生のほうが、凡夫の往生よりも優れており、よりこのましいという見解を示すものといえる。ここで道綽において一切衆生を聖者と、凡夫に二大別する人間把握の態度を知ることができる。しかもそれは有相善、無相善という善根を基準とするものである。

それでは彼がいうところの聖者とはどのような者をいうのであろうか。彼は第一大門に、

若知_レ無相離念爲_レ體、而緣中求_レ往者多應_二上輩生_一也。

(淨全一、六七九、上)

というように、聖者を無相の往生を求める上輩生の者のこととしている。さきに阿弥陀仏の浄土が報浄土であり、しかも凡夫、聖者通往の土であり、それは佛願によるゆえに上下を該通するとの彼の見解を示したが、この見解をうけて、

由_レ該_レ上故、天親、龍樹及上地菩薩亦皆生也。

(淨全一、六七八、上)

とのべ、聖者の浄土往生の具体的な例として天親(世親)、龍樹および上地の菩薩を挙げている。そうすれば彼のいう聖者は上輩生の者であり、八地以上の上地の菩薩であるといえる。さらに彼が

今之行者無_レ問_二縑素_一、但能知_二生無生_一不_レ違_二二諦_一者多應_レ落_二在

上輩生_二也。(淨全一、六七九、下)

とのべているところよりみれば、道綽在世當時の行者において、生無生を知ることがまったく不可能ではなく、上輩生の往生のあることを明しているとみることができる。このような道綽の見解よりすれば、人は努力して修行することにより、生無生を知つて往生する道があり、必ずしも凡夫の往生のみが、末法唯一の往生とは考えていなかったともいえる。むしろ凡夫の願生よりも、無相を修することが、よりこのましいという見解も潜んでいたことを指摘することができる。

「凡聖通往」「上下該通」は、まさしくその言葉どおり、凡聖、上下が共通に往生可能な土としての浄土を表明することであり、報土としての浄土の性格をあかすものであるといえる。

一方彼は有相によつて往生する凡夫について、第二大門に、

自有_二中下之輩_一。未_レ能_レ破_レ相、要依_二信佛因緣_一求_レ生_二淨土_一

雖_レ至_二彼国_一還居_二相土_一(淨全一、六八三、上)

とのべている。彼は凡夫を中下輩の者とし、相を破することなく、有相のまま浄土を願生することにより、往生できる者としている。

さきに道綽は聖者を上輩生、上地の菩薩としたが、この見解に対応して、無生の生は上輩生の聖者のみ堪えるところで、中下輩生の凡夫の堪えるところでないことを、『大智度論』を引き、

新発意菩薩機解輒弱、雖_レ言_二発心_一多願_二生_二淨土_一。何意然者、譬如_二嬰兒若_レ不_レ近_二父母恩養_一或墮_レ坑落_レ井火蛇等難。

(淨全一、六八三、上)

⑩ といい、つづいて

有^①新發意菩薩^②聞^③此無相波羅蜜門^④所有清淨善根悉當^⑤滅沒^⑥也。
又來但至^⑦彼國^⑧即^⑨一切事畢^⑩、何用^⑪諍^⑫此深淺理^⑬也。

(淨全一、六八三、下)

^⑭といっている。彼がこうした文を経証としたのは、新發意の菩薩は無相を修することができず、淨土を願生すべきであるとの意向をあらわそうとしたものにほかならない。つまり新發意の菩薩も中下輩のものと同様に相土に往生するものと規定しているものといえる。この新發意の菩薩の位について、彼は第七大門に『十地經云』として、

初地菩薩尙自別^⑮觀^⑯二諦勵心作意。先依^⑰相求、終則無相。以漸增進體^⑱大菩提^⑲。盡^⑳七地終心^㉑相心始息。入^㉒其八地絕^㉓於相

求^㉔。方名^㉕無功用^㉖也。(淨全一、七〇三、下)

^㉗といひ、またさらに『十地經論』を引いて、

七地已還惡貪爲^㉘障善貪爲^㉙治。八地已上善貪爲^㉚障無貪爲^㉛治。

(淨全一、七〇三、下)

^㉜と、のべていることより考察すれば、菩薩が有相によつてさとりを求めるのは、七地までであつて、ここで相心をはなれ、八地以上は無相を修すということである。つまり新發意の菩薩とは七地已還の菩薩であり、この菩薩は中下輩の者と同様に有相の願生をするという見解である。さらに彼は第二大門においては、

若始學者、未^㉝能^㉞破^㉟相、但能依^㊱相專至、無^㊲不^㊳往生^㊴。不^㊵須^㊶疑也。(淨全一、六八八、上)

といひ、始學者は無相を修することができないので、有相善を修すべきであるといっている。また第五大門においては、『大乘起信論』

道綽禪師の聖淨二門判について

を引き、

亦有^㊷始發菩薩^㊸、其心軟弱自謂^㊹不^㊺能^㊻常值^㊼諸佛親承供養^㊽、

意欲^㊾退者、當^㊿知、如來有[㋀]勝方便[㋁]攝[㋂]護信心[㋃]。謂[㋄]以[㋅]專意念佛因

緣[㋆]隨[㋇]願往生[㋈]。(淨全一、七〇〇、上)

[㋉]と、始發意の菩薩も、新發意の菩薩と同じように無相を修することが不可能であつて、淨土に願生すべきことを示している。

このように道綽が、有相の願生をする凡夫を七地已還の新發意の菩薩(始發意の菩薩)、また中下輩者、あるいは始學者と諸經論を引用して、度々示すのは、願生者の層が広く、またそこにおこなわれる願生行が多種多様にわたることを予測させるものである。彼は有相の願生をする者を多角的に、多種示すことにより、淨土願生を多くの機類におよぼそうとの意図をもっていたことができる。

一方道綽は、機根の劣性、罪惡性を次のように明す。第二大門に但[㋊]一切衆生從[㋋]曠大劫[㋌]來備造[㋍]有漏之業[㋎]繫[㋏]屬[㋐]三界[㋑]。

(淨全一、六八六、上)

といひ、また第三大門には、

明[㋒]從[㋓]無始世劫已來、處[㋔]此三界五道[㋕]乘[㋖]善惡二業[㋗]受[㋘]苦樂兩報[㋙]、輪迴無窮受生無數[㋚]。(淨全一、六九〇、上)

と、無始劫より今にいたるまで、えんえんと三界に輪迴して生死をくりかえし、つねに有漏の業に繫縛されている凡夫相を示すのである。

また『五苦章句經』の文を引いて、

衆生等流轉恆三惡道爲[㋛]常家[㋜]。人天暫來即去、名爲[㋝]客舍[㋞]故也。(淨全一、六九二、下)

と、三惡道をもつて常家となすという意識にまで達している。

さらに注目すべきことは、彼自身が罪惡生死という自覺に立っているということである。つまり、

余既自居_二火界_一實想懷_レ怖。仰惟大聖三車招慰、且羊鹿之運、權息未_レ達。佛訶_二邪執_一邪_二邪_一上求菩提_一。縱後迴向仍名_二迂迴_一。若徑鑿_二大車_一亦是一途。只恐現居_二退位_一嶮徑遙長。自德未_レ立難_レ可_二昇進_一。(淨全一、六九〇、上)

と、自身を告白している。単に經典の説く凡夫の罪惡性を検出するだけでなく、彼自身が主体的に凡夫の自覺に達していることを表明するものといえる。

また注意すべきことは、彼が大乘無相を修することが不可能であることをいうだけでなく、小乗の修道にも現在の衆生は堪え得ないとしている。すなわち、

一切衆生、都不_二自量_一。若據_二大乘_一眞如實相第一義空、曾未_レ措_レ心。若論_二小乘_一修_二入見諦修道_一、乃至那含、羅漢、斷_二五下_一除_二五上_一、無_レ問_二道俗_一、未_レ有_二其分_一。縱有_二人天果報_一、皆爲_二五戒、十善_一能招_二此報_一。然持得者甚希。若論_二起惡造罪_一、何異_二暴風驟雨_一。(淨全一、六九三、上)

と、のべている。彼はこの文のまゝに、「依_二大乘聖教_一」として、聖道、淨土の二種勝法をあげ、今時、末法、五濁惡世においては淨土門のみ有効な道であるとしている。そして「大經云」として、

若有_二衆生_一縱令一生造_レ惡、臨_二命終時_一十念相續、稱_二我名字_一、若不_レ生者不_レ取_二正覺_一。(淨全一、六九三、上)

と、のべている。

これらのことから考察すれば、彼は大乘の聖教に依るといふ視点より聖道、淨土の二門を分判しながら、小乗における修道体系にもふれていることに注意しなければならない。小乗では、三賢、四善根等の準備的修業を修めたものが、はじめて無漏智を生じて四諦をみる見道に入るとされ(この段階をもって聖者とされる)、見道に入ったものが、さらに具体的なことがらに対処して、何度も修鍊、修習する位を修道という。そしてさらに修道がすすみ究極的なざとりに入って、もはや学ぶべきものがない位を無學道という。修道において事象にまよう煩惱を滅して、須陀洹果、斯陀含果を経て、五下分結(欲界に結縛する煩惱)を断つて阿那含果に入り、五上分結(色界、無色界に結縛する煩惱)を断つて、阿羅漢果に入り、やがて無學道をさとするという。²⁹⁾彼はこうした小乗の修道の過程は、とうてい現在の衆生には望めないとしている。つまり大乘における眞如實相第一義空を体得するのに対応して、小乗の阿羅漢果への修道も、現在の衆生には適應しないことを指摘している。つまり彼が大乘聖教により聖淨を分別するとしながらも、ここで小乗の修道も不可能であるとするのは、聖道門中に、大乘と小乗を認めていたと考えることができる。そして大乘の修道にも、小乗の修道にも堪え得ないと見定めた彼は、まったく別の立場より淨土往生をすすめるのである。すなわち、

是以諸佛大慈勸歸_二淨土_一縱使一形造_レ惡、但能繫_二意專精常能念佛_一、一切諸障自然消除、定得_二往生_一、何不_二思量_一都無_二去心_一也。

(淨全一、六九三、上)

といい、念佛三昧により、一切の諸障が自然にのぞかれ往生ができるという、浄土の法門を主張するのである。道綽がここで大乘の修道法、小乗の修道法を合せ説き、ともに現代のわれわれにとって不相応とするのは、まさにさきにのべた『大経』の念仏往生の説示をより鮮明にせんがためであるといえる。

また修道の延促ということに着目すれば、先にものべたように、大乘において無相を修することができるのは、七地沈空の難を超えなくてはならず、長時を要することはいうまでもない。一方小乗において、さきにのべたように、三賢位、四善根位、須陀洹向、須陀洹果、阿那含果、阿羅漢果といった階位を経なければならず、凡夫にとつては、はるかに遠い道といえる。道綽は第五大門に「修道の延促」を明して、

但一切衆生莫_レ不_レ厭_レ苦求_レ樂畏_レ縛求_レ解皆欲_レ早證_レ無上菩提一者、先須_レ發_レ菩提心_レ爲_レ首此心難_レ識難_レ起縱令發_レ得此心_レ依_レ經終須_レ修_レ十種行_レ謂信進念戒定慧捨護法發願廻向進詣_レ菩提_レ、然修道之身相續不_レ絕逕_レ一萬劫_レ始證_レ不退位_レ（浄全一、六九九、上）

と、一万劫を経てはじめて不退位に至るとあかししている。それに対して信_レ佛經願_レ生_レ淨土_レ隨_レ壽長短_レ一形卽至位階_レ不退_レ與_レ此修道一萬劫_レ齊_レ功。（浄全一、六九九、下）

と、のべている。これらのことから考察すれば、道綽には時機をもつて修道を規定する見解の他に、修道の延促という基準でもって修道を規定しようとする見解のあったことを知ることができる。こうした思想の背景には彼に仏教を頓漸という形式で分別する考え方があったと

いえる。

たとえば、隋代三代思想家の一人とされる慧遠は『無量寿経義疏』卷上において、彼はこの經典が菩薩藏に収められ、しかも根熟の人のための頓教法輪なる所以を説いて、

云何知_レ頓、此經正爲_レ凡夫人中厭_レ畏生死_レ求_レ正定_レ者_レ、教令_レ發心生_レ淨土。不_レ從_レ小大故、知是頓。（浄全五、一、下）

という。もちろん慧遠が『大経』を凡夫のためとしても、凡夫が下根なるを認めていたかは疑問である。彼においてはすでに頓教たる理由が凡夫より、直接菩薩となる法を説くもので、それは根熟の人のために説いたものとするからである。

いずれにしても道綽がかつて『涅槃經』の講説者であつたことを思い起せば、たとえ彼が涅槃の講説をやめ、浄土門に廻心したとはいえ、この頓漸という思想を充分にふんまえての主張であるといえる。

さらに命終時における凡夫を、彼は『大智度論』の文を引いて、一切衆生臨終之時、刀風解_レ形、死苦來逼生_レ大怖畏_レ。（浄全一、六八七、下）

とのべ、臨終の十念をすすめる一つの理由としている。

また凡夫の心の状態について、彼は、

諸凡夫、心如_レ野馬、識劇_レ猿猴、馳_レ騁六塵、何曾停息。（浄全一、六八八、上）

とのべ、凡夫の心識のつねに散乱してやまないことを示し、十念相續を強調するのである。

道綽はさらに第三大門において、『正法念經』の文を引き、

凡人經_ニ此百千生_ニ著樂放逸不_レ修_レ道。不_レ覺_テ往福侵已盡還墮_ニ塗_ニ受_テ衆苦_ニ。(淨全一、六九一、下)

とのべ、また『涅槃經』を引いて、

此身苦所_レ集、一切皆不_レ淨。輒縛_ニ癡癡等根本無_ニ有_ニ義利_ニ。上_ニ至_ニ諸天身_ニ皆亦復如_レ是。(淨全一、六九一、下)

と、その身を「苦」、「不淨」と規定している。さらに、

今時但看_ニ現在衆生_ニ、若得_ニ富貴_ニ唯事_ニ放逸破戒_ニ。天中即復著樂者多。(淨全一、六九二、下)

と、「放逸破戒」を体となす凡夫性を主張している。また注意を要するのは、彼は曇鸞をも凡夫とみていたことである。第四大門に彼は六大徳を列挙し、その中に曇鸞の行徳を記すにあたり、

吾(曇鸞)既凡夫智慧淺短。未_レ入_ニ地位_ニ、念力須_レ均。如_ニ似置_ニ艸引_ニ牛恆須_レ繫_ニ心槽_ニ。豈得_ニ縱放全無_ニ所歸_ニ。(淨全一、六九五、上)

とのべている。曇鸞を智慧淺短な凡夫と規定するのは、さきに彼が天親、龍樹菩薩などを聖者の類に入れたのと比較すれば、注目される点である。

このように道綽は、一方において今日の衆生を、罪惡生死、放逸破戒、散心、苦、不淨と規定する。しかもそのことは多くの経論の説くところである。しかしこれらの規定は、今時末法という時代の適切な把握により、彼自身が自己の問題として主体的にとらえたものであり、単に善惡、苦樂といったような分別的な機根の劣惡性をいおうとするものではない。「去大聖遙遠」という時の経過をもつて、今時無仏という感は一層深まり。自己のおかれた時代への深い反省が、彼の

凡夫觀を形成するものといえる。それはもはや凡聖といったような相對的な凡夫ではなく、主体的な自覺よりうながされた絶対的な凡夫であるといえる。ここにおいて、教法の時機相應ということは、單なる對機說法、応病与藥ではなく、まさに主体的に自覺された時が主体的に自覺された機と相應するということで、時と機の相應をもつて教法の実践のあることをあかすものにほかならない。

(四)

さて道綽は末法意識に立脚して、教法の時機相應しなければならぬことを主張するのであるが、この觀点より彼は第三大門において、仏教を聖道門と淨土門に分類するのである。すなわち、

依_ニ大乘聖教_ニ良由_ニ不_レ得_ニ三種勝法_ニ以_ニ排_ニ生死_ニ。是以_ニ不_レ出_ニ火宅_ニ。何者爲_ニ二。一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難_レ證。一由_ニ去_ニ大聖_ニ遙遠_ニ。二由_ニ理深解微_ニ。(淨全一、六九三、上)

と、判別するものである。大乘仏教を二種の勝法に分別することは、その教説の内容、形式になんらかの意図をみだし、体系づけ、そこに価値判断をおこない、仏の眞実の意図を明すことにはかならない。彼が大乘仏教思想に立脚して、聖道、淨土の二種勝法にて、その体系化を試み、現代的価値づけをしたことは中国における淨土教の展開上、きわめて意義のあることといえる。

それでは道綽が現代的価値判断をするにあたり、その判断の基準はなんであろうか。先にものべたように彼は第一大門において

明_ニ教興所_ニ由_ニ約_ニ時被_ニ機勸歸_ニ淨土_ニ者、若教赴_ニ時機_ニ易_ニ修易_ニ

悟、若機教時乖難修難入。(淨全一、六七三、下)

と、いうことからすれば、教説の価値判断の基準を「時」と「機」において決定しようとする見解があったといえる。このことは衆生の実践の場、いわば行縁において教法の価値判断をするということの意味する。「聖道」「浄土」はいずれも勝法であり、行体からすれば同じ価値を有するものである。同価値を有するものであれば二種分別は成立しないのである。彼が「其一種今時難證」と示すのは、正しく教説の示す行を、衆生が実践の場とかかりをもつところに基因すること、を明確に示すものである。したがってこの二種勝法は教説の深淺を直接分別するものでないことは明らかである。

道綽がこの教相判釈をしなければならなかった外的要因はどこに求めることができるであろうか。

釈尊一生涯において説かれたとする諸經典に体系をもうけ、価値を定めるという教相判釈は、すでに經典自体において、『法華經』に大乘と小乗の別を示し、『楞伽經』に頓漸、『華嚴經』に三照、『涅槃經』に五味、『解深密經』に三時の別が説かれており、インドにおいても『十住毘婆沙論』に難行道、易行道などが説かれている。

中国においては、特に教相判釈が発達したのはインドにおいて歴史的に発達した諸經論が、その成立順序とは無関係に、かつ同時に翻譯され、研究されることになったのに基因すると考えられる。諸經の多種な教説の中から、それぞれ自己の信奉する教の教義的立場を明確にするため、教説の体系化が要請されたもので、事実、南北朝時代においては諸師により教判が立てられたのである。その中でも天台宗智顗

道綽禪師の聖浄二門判について

の五時八教、三論宗吉藏の三藏三論、法相宗法藏の五教十宗などは顕著なものである。

こうした当時の仏教界の傾向は道綽においても、浄土教義を宣揚するにあたり、対仏教界という見地からも、当然無視することができなかった問題であったといえる。もちろん道綽に一宗を開創しようといった意図があったというようなことは『安樂集』には直接明していないが、彼が第二大門に撰論家の別時意説を会通したり、また三身三土説を主張するにあたり、撰論家の説く身土説を批判し、真義の究明につとめていることより推測すれば、充分、当時の聖道諸宗を意識し、そうした外的要請に答えていこうとする意図のあったことは明白である。

一方内的な要因としてはいうまでもなく末法思想による、時機の主體的自覚であるといえる。つまり今時の衆生の機根に対する適確な把握である。彼は第三大門において、

一切衆生皆有佛性。遠劫以來應值多佛、何因至今仍自輪迴生死不出火宅。(淨全一、六九二、下)

とのべている。「値多仏」と「不出火宅」との認識は、同一自己内に、同時にまったく矛盾する自己をみることに他ならない。前者は当然救われなければならない自己を見、後者は逆にまったく救われることのない自己を見る。道綽の時機の主體的自覚とは、正しくこの二律背反する二つの自己を同一自己の中に認め、しかも同時にその二者の成立を許容するというものである。したがって彼においては仏性の有無が問題となるのではなく、二律背反する自己にめざめること、また

同一自己内に相矛盾する自己を許容することに、より重点がおかれたとみるべきである。したがって「一切衆生悉有仏性、如来常住無有變易」という普遍的真理は厳然として存しても、そこにその開発されるべき仏性が衆生の実践（救済）行に、今直接かかわりをもたなければその効力を得ることができないのである。彼はこの二つの自己を『安樂集』の各所においてのべている。たとえば、第一大門に聞經の宿縁を説き、『涅槃經』を引いて、

佛告迦葉菩薩。若有衆生於熙連河沙等諸佛所發菩提心、然後乃能於惡世中聞是大乘教典不_レ生誹謗。若有衆生於一恆河沙等佛所發菩提心、然後乃能於惡世中聞經不起誹謗、深生愛樂。（淨全一、六七四、下）

④① どのべ、前生において発心供仏のいかに多いかを示している。つまりこれは「聞經」に仏性の開発を示そうとするものに他ならない。ここに自己の肯定的な一面を觀取することができる。

しかし道綽は自己の限定的、否定的な面を強調するのにより注意をはらっていたことを知ることができる。さきにも引用したところであるが、やはり『涅槃經』を引いて、

此身苦所集、一切皆不淨。輒縛癰瘡等根本無有義利。上至諸天身皆亦復如是。（淨全一、六九一、下）

どのべ、自己を「苦所集」と示し、また、

取三千大千世界草木一截爲四寸籌、以數一劫之中所受身父母頭數、猶自不_レ漸。（中略）如是遠劫已來徒受三生死至於今日猶作凡夫之身何曾思量傷歎不已。（淨全一、六九二、上）

④② どのべ、無始劫より、凡夫身としての受身の数の多いことをなげいている。また『大智度論』を引用して、その劣性を

輪迴六道受苦樂二報一生死無_レ窮。胎生既爾餘三生亦如是。

（淨全一、六九一、下）

④③ と、凡夫の流転性を一切衆生に普遍化しようという意図をみいだすことができる。

道綽はさらに、この同一自己における二面性を「仏性」の見地より劣性の否定への試みとするのである。再び『涅槃經』を引いて、

勸修不放逸。何以故、夫放逸者是衆惡之本、不放逸者乃是衆善之源。（淨全一、六九一、下）

④④ と、放逸なるがゆえに不出火宅であるとしている。また『大莊嚴論』を引いて、

盛年無_レ患時懈怠不_レ精進。貪營衆事務不_レ修施戒禪。

（淨全一、六九二、下）

④⑤ どのべ、六波羅蜜行を実践しないが故に、輪廻無窮なるとしている。これらは大乘仏教のもつ基本的な立場より、その解決にあたらうとするものである。

しかし道綽が真に主張する解決法は、劣性の否定によるものではない。いつてみればそれは、同一自己において相反する二つの自己は、その劣性を否定することにおいて成立した自己（肯定的自己）つまり仏性を、さらに否定的自己において解決しようとするものである。

こういった論理は道綽においては明瞭には展開されていないが、「無始劫」の思想にその一端をみることができる。彼は輪廻無窮なること

を時間的に拡大することにより、普遍化しようとした。彼は時劫の大小を明すのに、『智度論』を引いて、時劫に三種あることを示し、一小劫をのべ、

如^三方四十里城^二、高下然。滿^三中芥子^二有^三長壽諸天^二三年去^一一乃至芥子盡名^二一小劫^一。(淨全一、六九一、上)

^⑤という。したがって「無始劫来、在此輪廻無窮」の無始劫は、すでに尺度の範疇を脱したものといえる。つまり本来有限的な尺度でもって計りがたきものを、尺度にて規定しようとするのである。このことは劣性的自己を否定することによって、解決しようとするものではなく、劣性としてしか存しない自己を普遍化しようとする意図にもとづくものといえる。

しかし劣性なる自己を普遍化することは究極的な問題を解決したことにはならない。そこに聖道、浄土の質的転換、次元の相異を知ることができる。

道綽は聖道、浄土の二門を分判し、聖道門の一種は今時証し難しと断定している。ここで注意しなければならないのは、彼は行縁とのかかわりにおいて二門を判別するのであるが、「今時難証」という。決して「今時難修」とはしていない点である。彼は直接究極の目的としての証を難とする点に注目しなければならない。彼は難証の理由として、「去大聖遙遠」と「理深解微」の二理由をあげている。この二理由は、すでに第一大門において今時の衆生を規定して、その行に関して「懺悔修福」と「称仏名号」を正学とし、「定慧」を兼学とする理由として示したものと同一の基調に立つものといえる。称名正学、定

慧兼学の見解においては、「去大聖遙遠」は称名と定慧を決定的に判別するにはいたっていない。つまりいまだ兼学としての定慧は存するのである。このことは大聖を去ることが近ければ定慧が正学という地位をもち、大聖を去ることが遙遠であるという理由で、その地位が入れかわったにすぎない。したがってここであるという「去大聖遙遠」は、遠近という尺度の対照として一応とらえられているとみることができ。

それでは第三大門であかす「去大聖遙遠」もやはり時間的な尺度のみにて理解することができであろうか。ここであるという「去大聖遙遠」もやはり仏滅一五〇〇年という歴史的時間の経過を自覚させ、『大集月藏經』の説くような教法の衰退を基盤として、時の自覚をうながすものであることは明らかである。また、無相善を修することのできる聖者を、今時においても全面的に否定するものでない点からすると、聖道門の勝法としての地位を認めることはできる。しかしそれにもまして彼が主体的に自覚した「去大聖遙遠」は、彼の求道体験よりもたらされた、さらに深刻な人間性の反省にあつたといえる。いかに勝法といっても現実の人間に適應しないものでは効果がないという彼の基本的な仏教観によるものである。今すこし「去大聖遙遠」の思想的展開を考察してみよう。

「去大聖遙遠」の基点はいくまでもなく、釈尊の入滅にある。釈尊の入滅は仏道求法者にとってきわめて大きな意味をもつものといえる。釈尊が在世中に人格ある仏として、われわれに直接、あるいは間接におよぼした教化力は、はかり知れないものである。しかし今は人格をもった釈尊を目でみることが、その説法を直接耳で聞くことも不可能

である。つまり釈尊の入滅は、すなわち無仏の世としての自覚をわれわれに与えるものである。この無仏觀が主体的に自覺される時、そこにはとうてい近づきたい断絶をみいだすことになる。それは一方仏格を甚深甚妙な如来法性へと發展するものである。この点からすれば「大聖遙遠」は時間的経過（連続）において仏をみようとするのではなく、われわれの世界とは次元を異にする世界に仏を設定することであり、仏と衆生との断絶を明確にあかすこととなる。この意味において「理深解微」は衆生間における相対的深淺をいうのではなく、真如法性に対して衆生の認識力の微劣微小なることを反省させることに他ならない。

この無仏の主体的な把握はわれわれにとうてい救われ難い人間を發見させるものである。そこに有仏への期待と、同時に阿弥陀仏の常住する淨土（彼土）に願生するという、往生思想への展開があるといえる。道綽に「其聖道一種今時難証」と断定されたものは、曇鸞の場合と同様にこの「無仏觀」によるものであるといえる。そして彼は、今時無仏の世の最適の法門として淨土門を提唱するのである。すなわち

唯有淨土一門可通入路。（淨全一、六九三、上）

という。「唯有」はその絶対独立価値たることを示すものである。「今時難証」という聖道の絶対的な否定は、淨土をもって「唯有」の道と自覺させたのである。したがって聖道、淨土の二門の分判は、教判的意図をもちながらも、単に聖道を否定し、淨土を肯定するといった平面的な判釈ではなく、時機相應を根底とする、主体的に自覺された立体的判釈であるといえる。

それでは道綽の主張する聖道、淨土の二門判は道綽の創唱によるものであろうか。それともその思想的淵源があるのであろうか。もしあるとすれば、どこにそれを求めることができるのであろうか。

阿弥陀仏の淨土へ生ずるという往生思想は、すでに阿弥陀仏經典の成立においてみることが出来る。しかし一大仏教教説を聖道、淨土に判別し、淨土門にその現代的価値を認め、淨土門の独立性を明瞭にしたのは、正しく道綽の創唱であるといえる。この二門判釈が後世の淨土教の展開において、多く影響するところは周知のとおりである。

その思想の淵源を考察してみると、彼の問題意識としての「一切衆生皆有仏性。遠劫以來應值多仏、何因至今仍自輪迴生死不出火宅。」

という疑問は、『大乘起信論』に真如内熏を論じ、「真如は一切諸仏の根本であり、仏性ともいう。したがって何人も真如の顯現でないものはないのであるから、同時に発心し、同時に成仏すべきはずである。しかし釈尊などはすでに成仏したのに、われわれが成仏しないのはどうしてか」と、いう問題を提起している。問題の発想としては同じもので、道綽が『安樂集』に『起信論』の文を引用していることからすれば、この疑問は『起信論』から示唆されたものかも知れない。しかしその問題の解決にあたっては、何といつても曇鸞の思想を強く受けるものである。それは『往生論註』の難行道、易行道の見解をうけるものといえる。彼は聖淨二門判を明すにあたって、『往生論註』の文を引いて、

求阿毗跋致有二三種道。一者難行道、二者易行道。

（淨全一、六九〇、上）

と、難、易の二道を示し、つづいて、

言「難行道」者、謂在五濁之世於無佛時、求阿毘跋致爲難。

此難乃有多途。略述有五。何者一者外道相善亂菩薩法。二者聲聞自利鄙大慈悲。三者無顧惡人破他勝德。四者所有人天顛倒善果壞人梵行。五者唯有自力無他力持。如斯等事觸目皆是。譬如陸路步行則苦、故曰「難行道」。言「易行道」者、謂以信佛因緣願生淨土一起心立德修諸行業佛願力故即便往生、以佛力住持即入大乘正定聚。正定聚者即是阿毗跋致不退位也。譬如水路乘船則樂、故名「易行道」也。

(淨全一、六九〇、上)

と、のべている。この文は『往生論註』の冒頭にある『十住毘婆沙論』の難易二道の見解を示す文と一致する。したがって道綽が、この曇鸞の難易二道説の影響をうけていることは明らかである。

今、曇鸞が『易行品』に示された難易二道を受容し、展開する過程を明らかにすることによって、道綽の主張する聖道二門判の思想的系譜を考えてみよう。『易行品』に示す龍樹の難易二道説とは、

汝言阿惟越致地是法甚難、久乃可得、若有易行道疾得至阿惟越致地者、是乃怯弱下劣之言、非是大人志幹之説。汝若必欲聞此方便、今當説之。佛法有無量門、如世間道有難易、陸道步行則苦、水道乘船則樂。菩薩道亦如是。或有勤行精進、或有以信方便易行疾至阿惟越致地者。

と、いうものである。この二者の思想的展開に関しては、すでに藤堂恭俊氏が『無量壽經論註の研究』の「易行思想とその展開」において

考察されている。今、その見解を参考にしながら論をすすめることにする。

『易行品』の難易二道説は、阿惟越致を体得するのを究極の目的とするのであるが、難易は対立的な概念である。すなわち阿惟越致を求める主体としてのその機根に関して、「怯弱下劣」と「大人志幹」とのべ、またその行に関しては陸道の歩行は苦という「勤行精進」に対して、水道の乗船は楽という「信方便」、そしてその行の得果として「久乃可得」と「疾得至」というように、すべて相対概念により示されている。いつてみればこれらの概念は、われわれが日常体験する大小、苦楽、久疾という相対的な概念である。われわれがこれらの概念を認識するには、当然そこにその概念を規定する基準をもたなければならぬ。単に難易といっても、何を基準として難となし、何を基準として易となすかということである。

龍樹の難易二道説においては、阿惟越致を求めること、すなわち真如実相第一義空を体得することは、むしろわれわれがもつところの相対的概念を否定しようとするところに生ずるものであり、相対的概念をもつては表現できないということにある。しかしこの空の実践を、われわれが認識することの可能な難易という実践行をもって示すところに、易行道のもつ意義をみいだすことができる。したがって龍樹のいう二道は、単に難易相対の難行、易行ではなく、空の実践が相対的概念の否定に立つところのものであるから難であり、相対的立場に立つ限り難行道と認識せざるを得ないものである。こういった点から龍樹においては、難易二道説は教判的意図にもとづくものではなく、あ

くまで行自体、行そのものに対して難易を分別したものである。したがってそこには怯弱下劣といわれるような低い機根のものを、阿惟越致地という仏道の実践へ導き入れようとする大乘仏教的な意図をもつものであり、易行としての実践はわれわれがもつ相対的概念における場、いわば日常経験としての易行がそのまま仏道実践の基調となる点において、普遍性をもつものである。

一方曇鸞は、この龍樹における難易二道説を継承しながらも、彼は独自に行体としての易行觀を行縁という視点において把握し、さらに行者の実践的態度を示す、自他二力の問題に展開させたところに重要な意義があるといえる。曇鸞は難行、易行を「五濁之世、無仏之時」という実践の場に視点を置くことに注目している。つまり現実の今、この時代、この世にあつて不退転への道を行ずることが、はたして有効であるかどうかという点に立脚している。いわば実践の場に難易を分別する基準をおくものである。曇鸞は五濁の世、無仏の時に於いて阿毘婆致を求めることを難とする理由として、五つの理由をあげている。そのうち前四の理由は彼の経験上、難と分別するものであるが、第五番目の「唯有是自力無他力持」というのは、当時、仏教界内部において一般に行なわれていた実践的態度を示すもので、それらはすべて時と教法との不相応という点より難行道であると断定している。

つまり曇鸞の示す易行道とは、「但以信仏因縁願生淨土。乘仏願力便得往生彼清淨土。仏力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。」（淨全一、二一九、上）と、のべるように、阿弥陀仏の本願力の強調とあいまって、それを増上縁として受け入れる受動的な実践態度におい

て、阿毘跋致に入る他力易行をいうもので、龍樹との間には明らかに展開のあることを知ることができる。

要するに龍樹の難易二道説は行そのものの、行体について難易を分別したものであり、それを継承した曇鸞は、仏道が実践される実践の場とのかかわり（行縁）において難易を分別し、自力、他力へと展開したものである。

それでは道綽の提唱する聖淨二門判は、この二者の思想的展開をいかに受容し、どこまで許容するものであろうか。彼は第二大門において「菩提是一。修因亦応不二」という点より、難易二行に対する疑義を示している。すなわち

何故在_レ此修_レ因向_ニ佛果_ニ名爲_ニ難行_一、往_ニ生淨土_ニ期_ニ大菩提_一乃名_ニ易行道_一也。（淨全一、六九〇、下）

とのべている。この疑問は真如実相第一義空というような法身の菩提という視点からすれば、行体そのものが菩提であり、行体としての難易といったものはあり得ないのである。これは『易行品』において難易を行体として分別したことに基因するものである。また「此土入聖」を難行道とし、「往生淨土」を易行道とする見解は、曇鸞の難行道、易行道に対する考えを継承するものといえる。この疑問に対して道綽は、

諸大乘經所_レ辨一切行法皆有_ニ自力、他力、自攝、他攝_一。

（淨全一、六九〇、下）

と答えている。難行、易行は『易行品』において説くところであるが、自力、他力は大乗經典の広く説くところであるとしている。さら

に彼はこの例証として『薩遮尼乾子經』『地持經』を挙げている。

また彼は第五大門に、『俱舍釈論』の説く難行道に関する見解を示している。すなわち、

於三大阿僧祇劫一一劫中皆具三福智資糧六波羅蜜一切諸行。

一一行業皆有三百萬難行之道一始充一位。是難行道也

(淨全一、六九九、下)

と、六波羅蜜行を修するのは、修道の延促という点より難行道と判断している。一方易行道を明すに、同釈論を引いて

若由別有方便有解脫二者名易行道也。(淨全一、六九九、下)

とのべている。これらの文は『俱舍釈論』、『中分別世間品』四の取意文であり、本文には「由六波羅蜜百万難行道」「何用久修此大難行道」と、難行道は示されているが、易行道という言葉はない。彼は本文に「若由別方便。有解脫」とあるのを易行道とみたのである。そして彼はこの修道の延促という見解より、

若能明信佛經願生淨土、隨壽長短一形卽至位階不退。

與此修道一萬劫齊功。諸佛子等何不思量不捨難求易也。

(淨全一、六九九、下)

と、断ずるのである。この道綽の延促の見解は、『易行品』においても「久乃可得」「疾得」として示されたものではあるが、寿命の長短に基準を置くのは、人間のもつ日常経験の最も基本的な現象にその解答を求めようとするもので、より一層「疾得」の明確さを示すものといえる。また「不思議不捨難求易也」というのは、人間の思量を超えた絶対的易行としての願生行を示すものである。これは曇鸞が他力の

信を勧めて「勿自局分」(淨全、一、二五六、上)といったのに帰一するものといえる。さらに道綽における他力の見解も、その多くは曇鸞の見解を継承するものである。しかし彼が他力に対する見解を

臨命終時阿彌陀如來光臺迎接遂得往生卽爲他力。

(淨全一、六九〇、下)

とのべるのは、さきにものべたように曇鸞の「但以信仏因縁願生淨土。乘仏願力便得往生彼清淨淨土。仏力住持卽入大乘正定之聚。」という見解に基因するものであろうが、道綽が『觀經』下下品の臨終の十念往生に直接結びつけて、しかも阿彌陀如來の來迎に対して他力と名づけたのは、単に仏願力に乗ずる行をもつて他力とするのではなく、その上にさらに阿彌陀仏の來迎という他力を認めるもので、『觀經』に卽して他力義を顯出しようとするものといえる。

(五)

以上、道綽の聖道、淨土の二門判は、單なる教判というわくをこえるもので、それは曇鸞の易行思想の展開においてみられた自力、他力の二力説を基礎とするものであるといえる。また曇鸞が「無仏之時」「五濁之世」という行縁において難易を定めとつたのは、道綽においても同様で、彼においては「去大聖遙遠」「理深解微」という実践の場にて聖淨を判別しようとするものである。曇鸞においては「無仏之時」というのみで、仏の入滅を去る時の遠近まで問題にするには至らなかったが、道綽は仏滅後の第四の五百年という明確な時代觀をふまえて、時機に対する新たな體驗としたのである。道綽が時を強調した

のは、時が機を左右する決定力があるとみたからであらう。いずれにしても、道綽における時の主張は、末法思想とあいまって、仏道修行者に強烈な教化力をおよぼすこととなったのである。曇鸞のいう「無仏時求阿毗婆致為難」と道綽の「其聖道一種今時難証」という文を對比すれば、道綽において時機に対する省察の一層の深まりを感じる。今時において、もはや聖道は絶対的に否定されるものであり、聖道の自己のあり方に深い反省をうながすものである。この絶対的な否定をとおして、浄土往生という他力道がうかびあがってくるのである。

南北朝より隋・唐の変遷において、北地に展開した機の主体的な自覚は、道綽において時の自覚を加えることにより、一層明確となった。それは、教法の勝義を競う学解中心の仏教に対して特異な地位を占めるものといえる。そして曇鸞、道綽、善導へと展開する浄土教の流れの中で、ことに道綽の聖浄二門判のもつ意義は大きいといえる。

(一九七五、七、二七)

(註)

① 仏教における機の思想の歴史的展開を論じたもので、まとまったものには横超慧日氏「仏教における宗教的自覚」―機の思想の歴史的的研究―という論文がある。この論文は道綽にもふれ、参考とすべき点が多い(横超慧日著『中国仏教の研究』第二所収)。

② 横超慧日氏は前掲論文において「三階教の信行禪師は、所為の衆生と所依の処と説の時節について験すべしといひ、機と処と時とを並列している。信行よりすれば、機と処と時との相関を認めたためにかく並列したのである。」(五九頁)としている。

③ 『正法念經』というのは、元魏、瞿曇般若流支訳の『正法念處經』七〇

巻のことである。しかしこの經には道綽が引用しているような文はない。ただし、卷三八「觀天品」の偈に「行_レ放逸道者、則不見_レ賢善、猶如鑽_レ氷者、火則不可_レ得、離_レ因則無_レ果、無_レ因果_二因_一得、放逸求_二功德_一、究竟不可_レ獲」(正藏、一七、二三、b)という文がある。また火薪の喩はいたるところにでている。また『坐禪三昧經』下巻には「行者定心求道時、常當觀察時方便、若不得_レ無方便、是應為失不為利、如犢未生盤牛乳、乳不可得_レ非時故、若犢生已盤牛角、乳不可得_レ無智故、如鑽濕木求_レ出火、火不可得_レ非時故」(正藏、一五、二八五、c)とある。末法思想については、高雄義堅氏「末法思想と諸家の態度」(『支那仏教史学』一卷一号、三号)、結城令聞氏「支那における末法思想の興起」(『東方学報東京』第六冊)などの論文がある。最近のものとしては野上俊靜氏「中国における末法思想の展開について」(『山崎先生退官記念東洋史学論集』所収)等がある。

④ 北周の廃仏については、塚本善隆氏「北周の廃仏」(『塚本善隆著作集』第二巻、北朝仏教史研究、所収)参照。

⑤ 那連提耶舍の伝記は『統高僧伝』卷二(正藏、五〇、四三二、a)四三三、b)にあり、僧伝としては長文である。一七歳で出家し、各地を遊行し、修業をする。たびたび危難に遭遇したが、観音の呪を誦してその難をのがれたという。天保七年(五五六)北齊の帝都に入り、文宣帝のもとに、天平寺において、經典の翻訳に従事する。

⑥ この他那連提耶舍訳出の經典には、仏滅後の教法の衰退していくことがのべられている。たとえば『月燈三昧經』卷九には「在_レ於末代惡世中、正戒正法毀壞時、顯說如是修多羅、童子非号而起立(中略)我於如来滅度後、在_レ於末代惡世時棄捨身命不悵惜、広弘如是修多羅」(正藏、一五、五七三、c)とあり、また卷九の偈頌には「吾般涅槃去世已、於後正法滅盡時、比丘樂於外典籍、彼便毀謗我勝法(中略)彼人末世謗空法」(正藏、一五、六一一、a)とある。なお、塚本善隆氏「道綽の迴心」

⑦ には、那連提耶舍の訳出經典に関する詳細な論考がある。

⑧ 那連提耶舍訳出の經典の訳出年代は次のとおりである。『月燈三昧經』

一一卷、天保八年（五五七）『大悲經』五卷、天保九年（五五八）『須弥藏經』二卷、同上、『然燈經』一卷、同上、『法勝阿毘曇論』七卷、河清二年（五六三）、『月藏經』一二卷、天統二年（五六六）、『菩薩見夷三昧經』一四卷、天統四年（五六八）。

⑨ 道宣の『統高僧傳』卷八法上伝には「弘以矩周昭王二十四年甲寅歲二生（中略）当三穆王二十四年癸未之歲、穆王聞西方有化人出、便即西入而竟不還、以此為驗（中略）滅度已來至今齊代武平七年丙申、凡經二千四百六十五年」（正藏、五〇、四八五、b）とある。

⑩ 『大方等大集經』第五十五、月藏分第一二「分布闍浮提品」第一七に「於我滅後五百年中。諸比丘等。猶於我法解脫堅固。次五百年我之正法禪定三昧得住堅固。次五百年說誦多聞得住堅固。次五百年於我法中多造塔寺得住堅固。次五百年於我法中闍靜言頌白法隱沒損減堅固。」（正藏一三、三六三、a、b）とある。

⑪ 『大乘同性經』卷下には「穢濁世中現成仏者当成仏者。如来顯現從兜率下。乃至住持一切正法一切像法一切末法善丈夫。汝今當知。如是化事皆是応身。」（正藏、一六、六五一、c）とある。

⑫ 高雄義堅「道綽禪師とその時代」（『宗学院論輯』第三二輯）には、『安樂集』卷下に六大徳をあげ、その中「有齊朝上統」というのは法上のことと推測している。

⑬ たとえば『大集月藏經』日藏分法滅尽品には「是王多詐偽、速滅己国土、苗稼不成熟、亢旱及水漬、饑飢惡象暴。」（正藏、一三、三七六、b）といい、また「自他國兵起、曜入非常宿、大地普震動、白虹妖星墜、時氣多疫病、梵燒諸聚落、速壞國城邑」（正藏一三、三七六、b）とある。

⑭ このことについては、野上俊静氏『中国浄土三祖伝』（道綽伝）参照。彼が懺悔を強調するのは、禪定と戒律の実踐行を中心とする慧瓊教団での彼の修道に基因するものと考えられる。野上俊静氏『中国浄土三祖伝』（道綽伝）によると、道綽が涅槃經の講説から転じて慧瓊教団に入団したのは、彼の求道過程における一つの重要な転廻であったといい、学解

道綽禪師の聖浄二門判について

者から実践者への転身であるという。慧瓊は北周武帝の廃仏後、趙州（河北、趙県）の山間に持戒堅固の教団を結成し、原始教団に帰るべく頭陀行、半月布薩の法を行ったという。また道綽がこの教団に入っていたのは、三〇歳を過ぎてからで、しかもその後一〇数年間であらうと推測されている（九六頁〜一〇二頁）。

⑮ 迦才『浄土論』卷下（正藏、四七、一〇〇、c）にある。また彼は「今既約時約根。行者無定慧分者。唯須專念阿弥陀仏。」（正藏、四七、一〇一、a）ともいい、「若自知無定慧分者。則須修浄土行。就浄土中求無上菩提。」（正藏、四七、一〇一、a）ともいっている。

⑯ 三階教に関しては、矢吹慶輝氏『三階教之研究』がある。この中で浄土教と三階教との同異について、矢吹氏は六同四異をあげている。六同とは、(1)末法仏教である。(2)濁惡世界の得道を難とする。(3)罪惡觀の自覺に立脚すること。(4)特殊な仏法を必須とすること。(5)往生浄土を勧めること。(6)対根起行を主眼とすることである。また四異とは(1)普仏普法と專信弥陀、(2)專念否定と普念拒否、(3)此土入聖を許すと彼土入聖、(4)求心と遠心とである。とのべている（五七一頁〜五七七頁）。

⑰ 鳩摩羅什訳『大智度論』卷二九（正藏、二五、二七五、c）、卷六七（正藏、二五、五三〇、b）の取意。

⑱ 鳩摩羅什訳『大智度論』、卷六六（正藏、二五、五二四、c）の取意。

⑲ 『十地經』九卷は、中央アジアの干闥の僧、尸羅達摩の訳出するもので、『華嚴經』十地品の別本。この文は、卷第五の初地菩薩、七地終心、入八地の行相について取意するもの。（正藏一〇、五五六、c〜五五七、c）の取意。

⑳ 世親著、菩提流支訳『十地經論』卷一〇（正藏、二六、一八一、b c）。真諦訳『大乘起信論』修行信心分には、信心の修行を困難とする心的素質をもつ人のために、阿弥陀仏を念することによって西方浄土に往生すべき方法を説き、「復次衆生初学是法。欲求正信、其心怯弱。以住於此娑婆世界。自畏不能常值諸仏親承供養、懼謂信心難可成就。意欲退者。当知如来有勝方便。撰護信心。謂以專意念仏因

縁。隨_レ願得_レ生_ニ他_ニ方_ニ仏土。常見_ニ於_ニ仏_ニ永離_ニ惡道。如_ニ修多羅說。若人專念_ニ西方極樂世界阿彌陀仏。所_レ修善根廻向願_ニ求生_ニ彼世界。即得_ニ往生。常見_ニ仏_ニ故終無_レ有_レ退。若觀_ニ彼_ニ眞如法身。常勤修習畢竟得_ニ生住_ニ正定故」(正藏三二、五八三、a)という。

道綽は『大經』に云くとしているが、『大經』にはそのまゝの文はなく、すでに指摘されているように『大經』第十八願の「設我得_ニ仏、十方衆生至心信樂、欲_ニ生_ニ我國。乃至十念、若不_レ生者不_レ取正覺、唯除_ニ五逆誹謗正法_ニ」(淨全一、七)と『觀無量壽經』下品の「或有_ニ衆生作_ニ不善業五逆十惡_ニ具_ニ諸不善、如此愚人以_ニ惡業_ニ故、墮_ニ惡道經_ニ歴多劫、受苦無窮、如此愚人臨_ニ命終時_ニ遇_ニ善知識種種安慰爲說_ニ妙法_ニ教令_ニ念_ニ仏_ニ此人苦逼不_レ違_ニ念_ニ仏_ニ善友告言汝若不_レ能_ニ念者_ニ應_ニ稱_ニ無量壽_ニ仏_ニ如是至心令_ニ声不_ニ絶具_ニ足十念_ニ稱_ニ南無阿彌陀_ニ仏_ニ」(淨全一、五〇)とある文とを取意し合せたものである。

たとえば小乗の修道体系については、慧遠の『大乘義章』第一七本「淨法聚因中、賢聖義二門分別」(正藏、四四、七八八、b以下)に詳しくのべられている。また五上分結、五下分結についても、同じく第五末に「五下分結義」「五上分結義」(正藏、四四、五七一、c以下)にのべられている。

念仏三昧が一切の諸障を断除するということは、『安樂集』には、諸經論をもつて随所に示している。たとえば、第四大門には「若能常修_ニ念仏三昧_ニ、無_ニ間_ニ現在過去未來_ニ一切諸障悉皆除也」(淨全一、六九八、上)といい、また「若人菩提心中行_ニ念_ニ仏三昧者_ニ、一切煩惱一切諸障悉皆断滅」(淨全一、六七六、上)とある。

慧遠は『大乘義章』卷一四に、十地を解釈して、第七遠行地は無相行を修し、心のはたらきが世間をこえはなれる位で、この位では上に求めるべき菩提もなく、下に救うべき衆生もなしとみて、無相寂滅の理に沈み、修行ができなくなるおそれがあるという。これを七地沈空の難という。『大智度論』卷一三に「持戒之人寿終之時。刀風解身。筋脈断絶。自知持戒清淨心不怖畏」(正藏二五、一五三、c)とある。

『正法念處經』卷二八(正藏、一七、一六〇、a)、卷六三(正藏、一七、

三五四、c)の取意。

29 北本『涅槃經』卷二(正藏、一二、三七三、b)の取意。

30 北本『涅槃經』卷六(正藏、一二、三九八、c、三九九、a)の取意。

31 北本『涅槃經』卷二(正藏、一二、四九六、b)の取意。

32 『大智度論』卷一六(正藏、二五、一七五、b)の取意。

33 北本『涅槃經』卷二四(正藏、一二、五〇六、a、b)の取意。

34 『大莊嚴論』卷三(正藏、四、二七一、c)の取意。

35 『大智度論』卷五(正藏、二五、一〇〇、c)の取意。

36 真諦訳『大乘起信論』解釈分には「若如是義者。一切衆生悉有_ニ眞如_ニ等皆熏習。云何有信無信。無量前後差別。皆_ニ一時自知_ニ有_ニ眞如法_ニ。勤修方便等入_ニ涅槃_ニ」(正藏、三三、五七八、b)と、もし一切衆生が等しく眞如を具有するなら、眞如の熏習もまた同一のわけだから、衆生は一時に成道するはずではないかという問をおこし、それに答えて「眞如本一。而有_ニ無量無辺無明_ニ。從_ニ本已來自性差別厚薄不_レ同故。過_ニ恒沙_ニ等上煩惱依_ニ無明_ニ起差別。我見愛染煩惱依_ニ無明_ニ起差別。如_ニ是一切煩惱。依_ニ於無明_ニ所_ニ起。前後無量差別。唯如來能知故」(正藏、三三、五七八、b)と衆生の現心には無量の無明があり、無量の差別を生ずるとしている。さらに仏法においては因と縁とが相俟ってはじめて正覺が成就することを「又諸仏法有_ニ因有_ニ縁。因縁具足乃得_ニ成_ニ弁。如_ニ木中火性_ニ是火正_ニ因。若無_ニ人知_ニ不_レ便_ニ能自_ニ燃_ニ木。無_ニ有_ニ是處_ニ。衆生亦爾。雖有_ニ正_ニ因_ニ熏習_ニ之力。若不_ニ值_ニ遇_ニ諸_ニ仏_ニ菩薩善知識等_ニ以_ニ之_ニ爲_ニ縁。能自断_ニ煩惱_ニ入_ニ涅槃_ニ者。則無_ニ是處_ニ」(正藏、三三、五七八、c)とのべている。

37 『往生論註』卷上(淨全一、二一九、上)

38 『十住毘婆沙論』易行品(正藏、二六、四一、a)

39 真諦訳の『阿毘達磨俱舍釈論』第九には「故説_ニ三阿僧祇_ニ。非一切方便所不能數。故名阿僧祇。衆生先已發願云何復須此最長時修行。方得無上菩提。如此事云何不_ニ有_ニ。何以故。由大福德智慧資糧行。由六波羅蜜百萬難行道。於大劫三阿僧祇中。無上正覺果諸菩薩方得。若由別方便。有解脫理何用久修此大難行道」(正藏、二九、二二一、b、c)とある。